Para una crítica de la violencia



Walter Benjamin

Para una crítica de la violencia

Walter Benjamin

Traducido del inglés por Héctor A. Murena
Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1995

Título del original:
Zur Kritik der Gewalt, 1921

Los números entre corchetes corresponden
a la paginación de la edición impresa

[7]

Prólogo

En el umbral de nuestro tercer milenio, el tema de la violencia es prioridad especulativa para entendernos y para construir un futuro social aceptable. Lo de *nuestro* merece explicación para ubicarnos. Se trata de la sociedad que tuvo acceso, por un lado, al desarrollo de la teoría política y por otro, a la psicología en su vertiente científica que abre acceso a la posibilidad de curar al individuo en su accionar individual –cuando sufre o ataca con violencia–, suponiendo que pueda abstraerse el accionar individual del de la sociedad en su conjunto. Violencia pública y violencia privada están desde el primer momento sobre el tapete.

Los aspectos de la violencia sufrida, una vez que se aplica esta lente de indagación, son múltiples y han dado lugar a [8] especulaciones cada vez más íntimas sobre el valor de la libertad y la razón, propuestos desde la sociedad modelo hacia la que se tiende. A tal punto que *la violencia* –como actitud genérica y amenaza múltiple–, está implícita cada vez que nos referimos a una esperanza de expresión libre, de creencia sin dogmas, de convivencia digna y de crecimiento creativo.

El hecho de que entre los ensayos escogidos de Walter Benjamin, publicados en 1955 por la Suhrkamp Verlag de Frankfort, aparezcan estas páginas sobre la violencia, no puede extrañar porque precisamen-

te Benjamin desde su humanismo pleno advirtió el tema ya en las primeras décadas del siglo, al referirse a los frutos culturales de la cultura europea desde el siglo XVII, y luego alertó con plena claridad hacia dónde apuntaba el nazismo. Por lo demás, en todo su trabajo como crítico estético propuso indagaciones que se articulan en su base con la libertad y la creación, como fruto el más preciado de la cultura en su dimensión más amplia y más generadora. An-[9]tes de seguir, vale destacar que este artículo fue editado junto con algunos otros de Benjamin por Editorial Sur, en 1967, y en traducción del imponderable Héctor A. Murena, datos que en sí mismos, y para nuestra preocupación por la cultura, tienen una gravitación notable. Recordemos que en esos momentos estábamos verificando en nuestro propio lugar el arrebato de un acuerdo trabajoso de las fuerzas políticas que restauraban un gobierno parlamentario, el del Dr. H. Illia, y que comenzaba el gobierno militar precedido por Onganía, quien con la noche de los bastones largos fijó qué relaciones tendría su gobierno con la universidad reformista que había cobrado bríos bajo la dirección del Dr. Rizieri Frondizi.

Water Benjamin, en estas páginas escasas, opera como un pensador social, más bien preocupado por la manera de construirse la sociedad, en su relación entre derecho y justicia, más que por los frutos de un acuerdo en la convivencia cotidiana. Explica claramente el porqué: “Porque una causa eficiente se convierte en violencia en el sentido exacto de la [10] palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales” (relaciones que hallan expresión en el derecho y la justicia). No ingresa en el tema de los fines, que en cierto modo han sido la

justificación de siempre para el recurso a medios violentos, encamina la reflexión hacia la distinción entre *derecho natural* (que hace de la violencia un dato natural), y el derecho positivo, que toma en cuenta la transformación histórica del poder. De este modo, con un criterio que avala los medios del derecho positivo, o bien los impugna, quiere demostrar que ambos casos están imbricados en la consideración que se tenga del derecho dentro de un planteo de filosofía de la historia. Algo parecido debió haber pensado Erasmo en sus consideraciones dadas a conocer en el umbral de los tiempos modernos, cuando el derecho natural se imponía sobre los dogmas inquisitoriales, al mismo tiempo que alertaba sobre las transformaciones de la ciencia, que el amigo Descartes proponía desde el reparo y el aislamiento holandés.

También Benjamin estaba entonces en el umbral de un medio siglo transfor-[11]mado por la violencia de la segunda guerra, y el horror del holocausto, quizá entrevisto ya en su peregrinaje por una Europa acosada por las huestes nazis. Pero su prescindencia de escuelas y pertenencias ya la había probado con creces, incapaz de rechazar los avances de la escuela de Frankfürt, pero a la vez de aceptarlos integralmente, como tampoco el marxismo, y su especial modo de considerar el materialismo histórico. De ahí que sus trabajos no constituyan argumentaciones sistemáticas o secuencias de un sistema, sino verdaderas iluminaciones o perfiles indubitados de los más arduos problemas de la comunicación humana, o del arte en cualquiera de sus expresiones. Trasciende pues umbrales y tiempos, y lo que propone tiene una vivencia de siempre, no para un momento presente, sino en una auténtica pervivencia de todos los tiempos. De ahí que este trabajo,

que en sí aborda la médula de las sociedades históricas, es integralmente una búsqueda de orígenes, como ratificación de la multiplicidad de sus dimensiones e interpretaciones, sin dejarse embretar en paradigmas tan al uso [12] entonces.

El papel de la memoria en la apropiación de aquella primera violencia, la conexión con los mitos fundantes, y la vigencia de los poderes centrales en ciudades que luego formaron imperios, más la legalidad que otorgaba la antigüedad fijada en los legados del pasado, recapitulaban en el consentimiento divino coronando testas faraónicas en el antiguo Egipto, las monarquías de Occidente que se religan con la desintegración del imperio romano y la vigencia del poder papal. La legitimación de esas coronas fue siempre motivo de guerras que soldaban el vasallaje feudal, primero, y luego la persistencia de espacios que darían paso a las naciones, siempre en un balance precario de hegemonías.

Cuando ese juego de compensaciones se debilita tanto en las ciudades como en las áreas rurales –con sus diversos *tempos* concretos– el poder profano hará camino, la razón se instalará en el lugar del cetro religioso, el descubrimiento de América abrirá fronteras a esa Europa que ampliará la *ecumene,* y el Viejo Régimen monárquico deberá afrontar las [13] exigencias teórico–prácticas del Nuevo Régimen aspirado por la burguesía en ascenso contra la nobleza de sangre. Las guerras europeas entrarán en sosiego a partir de las modalidades contractuales que impone el *derecho de gentes*, para luego plasmarse en contratos, a la manera del propuesto por Rousseau en su *Contrato social.* A partir de allí, una nueva perentoriedad ilumina la vida social:

alcanzar una constitución donde los derechos individuales sean protegidos, incluido el ejercicio del voto electivo, que avale la legalidad del poder político y, consecuentemente, vigile la violencia que ese poder pueda o deba ejercer para garantizar algunos derechos que graviten sobre la comunidad.

Queda así en evidencia la percepción de una violencia explícita y otra latente, que subyace en las guerras libertarias, en las naciones en formación, en los alcances de la ciudadanía, en las aspiraciones de la comunidad. Problemas todos que las viejas naciones irán resolviendo en un entrelazamiento de lealtades y adhesiones labradas a lo largo de siglos en tanto que las naciones nuevas, [14] creadas a esa imagen, deberán arrancarlos de la anomia, de la anarquía, del caudillaje de caciques locales, de la pretensión de unas regiones sobre otras o de las luchas obreras desde fines del siglo XIX en más. La necesidad de distinguir entonces entre la *violencia legítima* y la *ilegítima*, se hace premiosa. Forman parte del tejido de todas las historias, pero hay algunas particularmente crueles, o encubiertas, o consentidas sin concientización específica.

Su evolución necesita tiempos y trabajos, subjetividades y robustecimientos, que encuentran en las leyes un texto mediatizador, pero que necesitan internalizarse a través de comportamientos y vivencias. Lo dice Benjamín con una economía sin par:

> "Estas relaciones jurídicas se caracterizan –en lo que respecta a la persona como sujeto jurídico– por la tendencia a no admitir fines naturales de las personas en todos los casos en que tales

fines pudieran ser incidentalmente perseguidos con coherencia mediante la violencia”.

He aquí expresado de la manera me-[15]*nos oscura y más simple en su articulada complejidad una de las claves de nuestro acceso a los tiempos más actuales.* Es evidente que hacia la época en que esto se escribe, existe el esfuerzo comunitario que compromete a mucha gente, de pensamiento y sensibilidad, de abordar una batería de estrategias legales que avalen una lucha que pueda convertirse en violencia en la misma medida que el diálogo posible se pierda en los vericuetos de juzgados y demoras institucionales. Benjamin ha sido mártir –testigo– de tropelías y gestor de rebeldías profundas, pero a su vez siempre reivindicó los valores de una libertad que entonces parecía utópica, y quizás hoy sigue pareciendo tal. Pero Benjamin dio alas a su objetivo complejo e integrador, lo mostró con la evidencia de su incólume vigencia, a través de cuanto pensó y escribió sobre la libertad de la creación, más allá del derecho consentido, del canon de las academias y escuelas, de la presión de un positivismo de fines desdeñosos de los tiempos y las pluralidades de los diferentes. En resumen, va exponiendo consideraciones en torno de la libertad frente a [16] la violencia, más allá del derecho consentido, porque en tal caso siempre se reservaría al poder el monopolio de la violencia, cancelando el accionar de la eterna lectura diversa y creativa de la realidad.

Queda abierta así la gran puerta de entrada de los que pelean por otro estatuto jurídico. Y el derecho de huelga de la clase obrera, que es en los momentos en que escribe, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia en caso de operar como clase organizada, es

visto también como una violencia arbitraria, en casos como puede serlo una declaración de guerra y sus contradicciones objetivas, que derivan en violencia militar, que en principio fuera explícita por duplicidad entre el militarismo y el estado opresor.

Apasionada, pero irónicamente, –dice Susan Sontag– Benjamín se coloca siempre en las encrucijadas. Era importante ese abordaje a las distintas posiciones, él necesita proponerlas, porque necesita de todas esas complejidades, para su recapitulación en la libertad creativa, la única liberadora de violencias. [17]

> "Benjamín pensaba que el intelectual libre era, de todos modos, una especie moribunda hecha no menos caduca por la sociedad capitalista que por el comunismo revolucionario; en realidad sentía que estaba viviendo en una época en que todo lo valioso era lo último de su especie",

según dirá con toda agudeza Sontag (*Bajo el signo de Saturno*, Editorial Edhasa, 1987).

No se dio tiempo para huir de Francia, cuando ya los nazis la estaban ocupando, y no pudo finalmente –o no quiso– huir, de modo que en la frontera española que acababa de cerrarse, opta por irse de este mundo.

Pero el gran desafío estaba ya en pie. Vendrán enseguida años de compromiso de los intelectuales, que se pronuncian contra el genocidio nazi y contra el autoritarismo –la violencia política–, que ha degenerado en el militarismo atroz. Los Congresos Mundiales de la Paz, que nuclean hombres de ciencia y de pensamiento, y mujeres

decididas a entrar en ese ruedo como nunca antes, en donde se cimientan lazos y regulaciones que [18] luego van a florecer en declaraciones internacionales de universal validez jurídica también, que en cierto modo tejen una trama ineludible de respeto por la protección de la libertad de pueblos e individuos. Ya no se trata del clima sobreimpuesto que creó, al cabo de la Primera guerra mundial, la Sociedad de las Naciones, que ponía desde el inicio una valla a la consideración igualitaria de los miembros, aunque muchos de sus presupuestos instalaron por primera vez la superación del colonialismo y la eliminación de diferencias étnicas, más providencias que fueron creando ese territorio de común entendimiento.

Hoy, a medio siglo de aquel fervor, si nos atenemos a la comprobación de abusos y olvidos, malos usos y silencios en el sentido de aquel respeto que debiera prevalecer, puede caerse en el cinismo o la desolación. No nos dejemos ganar, como postula Benjamín en este artículo que es fundante. Dejemos lugar para identificar el espacio que se ha creado en apoyo de las continuidades de gestión, del respeto por la vida, de la exaltación de la diferencia y el pluralismo, de los [19] criterios protectores y normativos para territorios sociales que no han accedido a la historia, como el de la mujer, el del niño, el adolescente, el discriminado por su etnia, etc.

La oficialización de estas legislaciones genéricas quizá dé paso también al olvido de la enorme tarea de haberlas conseguido, a las que deben su existencia sin lugar a duda alguna. Esa desmemoria, ese olvido, provoca en el hombre común una inercia desdichada para la presencia en el mundo, y la historia, si no logra evocar el clima que

motivó esa gesta y esa dirección de trabajo, no será nunca más que un recordatorio de circunstancias.

A esto, en forma global, se refiere Benjamín cuando describe el compromiso, que califica con sutileza como

> “la regulación no violenta de los conflictos, que opera sobre todo en los conflictos individuales y que surge dondequiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento”.

Como se ve, recorre todo un periplo, [20] que no se puede eludir, y que hace radicar en el fundamento subjetivo del hombre, aunque subraya que su operatividad está en la aprobación objetiva de la ley que circula a disposición del hombre medio. Es decir, al alcance de cualquier hombre, el hombre del común, el que protagoniza la historia. Y agrega:

> “Hay una esfera hasta tal punto no violenta del entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: verdadera y propia esfera de «entenderse», la lengua”.

Que es como decir la posibilidad humanizadora de la naturaleza, el entendimiento por la palabra, el compromiso, el pacto, que es la *pax*, sin adjetivaciones. De ahí al abordaje de la ley primera, de los diez mandamientos en su doble condición de exigencia y de temor a la pena divina, antes que la explicación y el juicio sobre la acción. De forma que la contienda entre razón y fe, que ha movido tantas conciencias, se repite en la aceptación de la violencia divina que retiene el derecho, y la violencia del go-[21]bierno que conserva el derecho.

He ahí la encrucijada de los tiempos nuevos, que él presiente y que no verá, que se alejan de la violencia consentida, que opta por la subsistencia del derecho de gentes –aunque los tiempos marquen otras designaciones–, pero que permite a los humanos embarcarse en una travesía apoyada en la libertad y la no violencia.

Benjamín queda así introducido en las ciencias del hombre, que a partir de lo hasta allí experimentado, tomarán una mirada prevenida hacia la violencia estatuida y su proyección en todas las manifestaciones de la cultura –hasta allí apenas entrevista– que van desde el balbuceo primero al estertor y el cadalso, y que es preciso reconocer si buscamos el sentido de la travesía y la aventura de vivir en este tercer milenio que estamos encarando.

HEBE CLEMENTI

[23]

Para una crítica de la violencia

La tarea de una crítica de la violencia puede definirse como la exposición de su relación con el derecho y con la justicia. Porque una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo en lo que respecta al primero de estos dos conceptos, es evidente que la relación fundamental y más elemental de todo ordenamiento jurídico es la de fin y medio; y que la violencia, para comenzar, sólo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines. Estas comprobaciones nos dan ya, para la crítica de la violencia, algo más, e incluso diverso, que lo que acaso nos parece. Puesto que si la violencia es un medio, [24] podría parecer que el criterio para su crítica esta ya dado, sin más. Esto se plantea en la pregunta acerca de si la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Pero las cosas no son así. Pues lo que este sistema nos daría, si se hallara más allá de toda duda, no es un criterio de la violencia misma como principio, sino un criterio respecto a los casos de su aplicación. Permanecería sin respuesta el problema de si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos. Pero para decidir respecto a este problema se

necesita un criterio más pertinente, una distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven.

La exclusión preliminar de este más exacto planteo crítico caracteriza a una gran corriente de la filosofía del derecho, de la cual el rasgo más destacado quizás es el derecho natural. En el empleo de medios violentos para lograr fines justos el derecho natural ve tan escasamente [25] un problema, como el hombre en el "derecho" a dirigir su propio cuerpo hacia la meta hacia la cual marcha. Según la concepción jusnaturalista (que sirvió de base ideológica para el terrorismo de la Revolución Francesa) la violencia es un producto natural, por así decir una materia prima, cuyo empleo no plantea problemas, con tal de que no se abuse poniendo la violencia al servicio de fines injustos. Si en la teoría jusnaturalista del estado las personas se despojan de toda su autoridad en favor del estado, ello ocurre sobre la base del supuesto (explícitamente enunciado por Spinoza en su tratado teológico–político) de que el individuo como tal, y antes de la conclusión de este contrato racional, ejercite también *de jure* todo poder que inviste *de facto*. Quizás estas concepciones han sido vueltas a estimular a continuación por la biología darwinista, que considera en forma del todo dogmática, junto con la selección natural, sólo a la violencia como medio originario y único adecuado a todos los fines vitales de la naturaleza. La filosofía popular darwinista ha demostrado a menudo lo fácil que resulta [26] pasar de este dogma de la historia natural al dogma aún más grosero de la filosofía del derecho, para la cual aquella violencia que se adecua casi exclusivamente a los fines naturales sería por ello mismo también jurídicamente legítima.

A esta tesis jusnaturalista de la violencia como dato natural se opone diametralmente la del derecho positivo, que considera al poder en su transformación histórica. Así como el derecho natural puede juzgar todo derecho existente sólo mediante la crítica de sus fines, de igual modo el derecho positivo puede juzgar todo derecho en transformación sólo mediante la crítica de sus medios. Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios. Pero si se prescinde de esta oposición, las dos escuelas se encuentran en el común dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a "justificar" los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a "garantizar" la justicia de los fines con la legitimidad de [27] los medios. La antinomia resultaría insoluble si se demostrase que el común supuesto dogmático es falso y que los medios legítimos, por una parte, y los fines justos, por la otra, se hallan entre sí en términos de contradicción irreductibles. Pero no se podrá llegar nunca a esta comprensión mientras no se abandone el círculo y no se establezcan criterios recíprocos independientes para fines justos y para medios legítimos.

El reino de los fines, y por lo tanto también el problema de un criterio de la justicia, queda por el momento excluido de esta investigación. En el centro de ella ponemos en cambio el problema de la legitimidad de ciertos medios, que constituyen la violencia. Los principios jusnaturalistas no pueden decidir este problema, sino solamente llevarlo a una casuística sin fin. Porque si el derecho positivo es ciego

para la incondicionalidad de los fines, el derecho natural es ciego para el condicionamiento de los medios. La teoría positiva del derecho puede tomarse como hipótesis de partida al comienzo de la investigación, porque establece una distinción de principio entre [28] los diversos géneros de violencia, independientemente de los casos de su aplicación. Se establece una distinción entre la violencia históricamente reconocida, es decir la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada. Si los análisis que siguen parten de esta distinción, ello naturalmente no significa que los poderes sean ordenados y valorados de acuerdo con el hecho de que estén sancionados o no. Pues en una crítica de la violencia no se trata de la simple aplicación del criterio del derecho positivo, sino más bien de juzgar a su vez al derecho positivo. Se trata de ver qué consecuencias tiene, para la esencia de la violencia, el hecho mismo de que sea posible establecer respecto de ella tal criterio o diferencia. O, en otras palabras, qué consecuencias tiene el significado de esa distinción. Puesto que veremos en seguida que esa distinción del derecho positivo tiene sentido, está plenamente fundada en sí y no es substituible por ninguna otra; pero con ello mismo se arrojará luz sobre esa esfera en la cual puede realizarse dicha distinción. En suma: si el criterio establecido por el de-[29]recho positivo respecto a la legitimidad de la violencia puede ser analizado sólo según su significado, la esfera de su aplicación debe ser criticada según su valor. Por lo tanto, se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural. Veremos a continuación cómo este criterio puede ser proporcionado sólo si se considera el derecho desde el punto de vista de la filosofía de la historia. El significado de la distinción de la

violencia en legítima e ilegítima no es evidente sin más. Hay que cuidarse firmemente del equívoco jusnaturalista, para el cual dicho significado consistiría en la distinción entre violencia con fines justos o injustos. Más bien se ha señalado ya que el derecho positivo exige a todo poder un testimonio de su origen histórico, que implica en ciertas condiciones su sanción y legitimidad.

Dado que el reconocimiento de poderes jurídicos se expresa en la forma más concreta mediante la sumisión pasiva –como principio– a sus fines, como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de au-[30]toridad es preciso suponer la presencia o la falta de un reconocimiento histórico universal de sus fines. Los fines que faltan en ese reconocimiento se llamarán fines naturales; los otros, fines jurídicos. Y la función diversa de la violencia, según sirva a fines naturales o a fines jurídicos, se puede mostrar en la forma más evidente sobre la realidad de cualquier sistema de relaciones jurídicas determinadas. Para mayor simplicidad las consideraciones que siguen se referirán a las actuales relaciones europeas.

Estas relaciones jurídicas se caracterizan –en lo que respecta a la persona como sujeto jurídico– por la tendencia a no admitir fines naturales de las personas en todos los casos en que tales fines pudieran ser incidentalmente perseguidos con coherencia mediante la violencia. Es decir que este ordenamiento jurídico, en todos los campos en los que los fines de personas aisladas podrían ser coherentemente perseguidos con violencia, tiende a establecer fines jurídicos que pueden ser realizados de esta forma sólo por el poder jurídico. Además tiende a reducir, mediante fines jurídi-[31]cos, incluso las regiones donde los

fines naturales son consentidos dentro de amplios límites, no bien tales fines naturales son perseguidos con un grado excesivo de violencia, como ocurre por ejemplo, en las leyes sobre los límites del castigo educativo. Como principio universal de la actual legislación europea puede formularse el de que todos los fines naturales de personas singulares chocan necesariamente con los fines jurídicos no bien son perseguidos con mayor o menor violencia. (La contradicción en que el derecho de legítima defensa se halla respecto a lo dicho hasta ahora debería explicarse por sí en el curso de los análisis siguientes.) De esta máxima se deduce que el derecho considera la violencia en manos de la persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico. ¿Como un riesgo y una amenaza de que se frustren los fines jurídicos y la ejecución jurídica? No: porque en tal caso no se condenaría la violencia en sí misma, sino sólo aquella dirigida hacia fines antijurídicos. Se dirá que un sistema de fines jurídicos no podría mantenerse si [32] en cualquier punto se pudiera perseguir con violencia fines naturales. Pero esto por el momento es sólo un dogma. Será necesario en cambio tomar en consideración la sorprendente posibilidad de que el interés del derecho por monopolizar la violencia respecto a la persona aislada no tenga como explicación la intención de salvaguardar fines jurídicos, sino más bien la de salvaguardar al derecho mismo. Y que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho a la sazón existente, represente para éste una amenaza, no a causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho. La misma suposición puede ser sugerida, en forma más concreta, por el recuerdo de las numerosas ocasiones en que la figura del “gran” delincuente, por bajos que hayan

podido ser sus fines, ha conquistado la secreta admiración popular. Ello no puede deberse a sus acciones, sino a la violencia de la cual son testimonio. En este caso, por lo tanto, la violencia, que el derecho actual trata de prohibir a las personas aisladas en todos los campos de la praxis, surge de verdad [33] amenazante y suscita, incluso en su derrota, la simpatía de la multitud contra el derecho. La función de la violencia por la cual ésta es tan temida y se aparece, con razón, para el derecho como tan peligrosa, se presentará justamente allí donde todavía le es permitido manifestarse según el ordenamiento jurídico actual.

Ello se comprueba sobre todo en la lucha de clases, bajo la forma de derecho a la huelga oficialmente garantizado a los obreros. La clase obrera organizada es hoy, junto con los estados, el único sujeto jurídico que tiene derecho a la violencia. Contra esta tesis se puede ciertamente objetar que una omisión en la acción, un no–obrar, como lo es en última instancia la huelga, no puede ser definido como violencia. Tal consideración ha facilitado al poder estatal la concesión del derecho a la huelga, cuando ello ya no podía ser evitado. Pero dicha consideración no tiene valor ilimitado, porque no tiene valor incondicional. Es verdad que la omisión de una acción e incluso de un servicio, donde equivale sencillamente a una "ruptura de relaciones", puede ser [34] un medio del todo puro y libre de violencia. Y como, según la concepción del estado (o del derecho), con el derecho a la huelga se concede a las asociaciones obreras no tanto un derecho a la violencia sino más bien el derecho a sustraerse a la violencia, en el caso de que ésta fuera ejercida indirectamente por el patrono, puede producirse de vez en

cuando una huelga que corresponde a este modelo y que pretende ser sólo un “apartamiento”, una “separación” respecto del patrono. Pero el momento de la violencia se presenta, como extorsión, en una omisión como la antedicha, cuando se produce respecto a la fundamental disposición a retomar como antes la acción interrumpida, en ciertas condiciones que no tienen absolutamente nada que ver con ella o modifican sólo algún aspecto exterior. Y en este sentido, según la concepción de la clase obrera –opuesta a la del estado–, el derecho de huelga es el derecho a usar la violencia para imponer determinados propósitos. El contraste entre las dos concepciones aparece en todo su rigor en relación con la huelga general revolucionaria. En ella la [35] clase obrera apelará siempre a su derecho a la huelga, pero el estado dirá que esa apelación es un abuso, porque –dirá– el derecho de huelga no había sido entendido en ese sentido, y tomará sus medidas extraordinarias. Porque nada le impide declarar que una puesta en práctica simultánea de la huelga en todas las empresas es inconstitucional, dado que no reúne en cada una de las empresas el motivo particular presupuesto por el legislador. En esta diferencia de interpretación se expresa la contradicción objetiva de una situación jurídica a la que el estado reconoce un poder cuyos fines, en cuanto fines naturales, pueden resultarle a veces indiferentes, pero que en los casos graves (en el caso, justamente, de la huelga general revolucionaria) suscitan su decidida hostilidad. Y en efecto, a pesar de que a primera vista pueda parecernos paradójico, es posible definir en ciertas condiciones como violencia incluso una actitud asumida en ejercicio de un derecho. Y precisamente esa actitud, cuando es activa, podrá ser llamada violencia en la medida en que ejerce un derecho que [36] posee para subvertir el

ordenamiento jurídico en virtud del cual tal derecho le ha sido conferido; cuando es pasiva, podrá ser definida en la misma forma, si representa una extorsión en el sentido de las consideraciones precedentes. Que el derecho se oponga, en ciertas condiciones, con violencia a la violencia de los huelguistas es testimonio sólo de una contradicción objetiva en la situación jurídica y no de una contradicción lógica en el derecho. Puesto que en la huelga el estado teme más que ninguna otra cosa aquella función de la violencia que esta investigación se propone precisamente determinar, como único fundamento seguro para su crítica. Porque si la violencia, como parece a primera vista, no fuese más que el medio para asegurarse directamente aquello que se quiere, podría lograr su fin sólo como violencia de robo. Y sería completamente incapaz de fundar o modificar relaciones en forma relativamente estable. Pero la huelga demuestra que puede hacerlo, aun cuando el sentimiento de justicia pueda resultar ofendido por ello. Se podría objetar que tal función de la violencia es [37] casual y aislada. El examen de la violencia bélica bastará para refutar esta obligación.

La posibilidad de un derecho de guerra descansa exactamente sobre las mismas contradicciones objetivas en la situación jurídica sobre las que se funda la de un derecho de huelga, es decir sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines –para quienes los sancionan– siguen siendo naturales y, en caso grave, pueden por lo tanto entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales. Es verdad que la violencia bélica encara en principio sus fines en forma por completo directa y como violencia de robo. Pero existe el hecho sorprendente de que incluso –o más bien justamente– en condiciones

primitivas, que en otros sentidos apenas tienen noción de los rudimentos de relaciones de derecho público, e incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, es necesaria e imprescindible aun una paz en el sentido ceremonial. La palabra "paz", en el sentido en que está relacionada con el término "guerra" (pues existe otro, por [38] completo diferente, enteramente concreto y político: aquel en que Kant habla de "paz perpetua"), indica justamente esta sanción necesaria a priori –independiente de todas las otras relaciones jurídicas– de toda victoria. Esta sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo "derecho", independientemente del hecho de que *de facto* necesitan más o menos ciertas garantías de subsistencia. Y si es lícito extraer de la violencia bélica, como violencia originaria y prototípica, conclusiones aplicables a toda violencia con fines naturales, existe por lo tanto implícito en toda violencia un carácter de creación jurídica. Luego deberemos volver a considerar el alcance de esta noción. Ello explica la mencionada tendencia del derecho moderno a vedar toda violencia, incluso aquella dirigida hacia fines naturales, por lo menos a la persona aislada como sujeto jurídico. En el gran delincuente esta violencia se le aparece como la amenaza de fundar un nuevo derecho, frente a la cual (y aunque sea impotente) el pueblo se estremece aún hoy, en los casos de impor-[39]tancia, como en los tiempos míticos. Pero el estado teme a esta violencia en su carácter de creadora de derecho, así como debe reconocerla como creadora de derecho allí donde fuerzas externas lo obligan a conceder el derecho de guerrear o de hacer huelga.

Si en la última guerra la crítica a la violencia militar se convirtió en punto de partida para una crítica apasionada de la violencia en general, que muestra por lo menos que la violencia no es ya ejercida o tolerada ingenuamente, sin embargo no se le ha sometido a crítica sólo como violencia creadora de derecho, sino que ha sido juzgada en forma tal vez más despiadada también en cuanto a otra función. Una duplicidad en la función de la violencia es en efecto característica del militarismo, que ha podido formarse sólo con el servicio militar obligatorio. El militarismo es la obligación del empleo universal de la violencia como medio para los fines del estado. Esta coacción hacia el uso de la violencia ha sido juzgada recientemente en forma más resuelta que el uso mismo de la violencia. En ella la violencia aparece en una función por [40] completo distinta de la que desempeña cuando se la emplea sencillamente para la conquista de fines naturales. Tal coacción consiste en el uso de la violencia como medio para fines jurídicos. Pues la sumisión del ciudadano a las leyes –en este caso a la ley del servicio militar obligatorio– es un fin jurídico. Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, esta segunda es la que lo conserva. Y dado que el servicio militar es un caso de aplicación, en principio en nada distinto, de la violencia conservadora del derecho, una crítica a él verdaderamente eficaz no resulta en modo alguno tan fácil como podrían hacer creer las declaraciones de los pacifistas y de los activistas. Tal crítica coincide más bien con la crítica de todo poder jurídico, es decir con la crítica al poder legal o ejecutivo, y no puede ser realizada mediante un programa menor. Es también obvio que no se la pueda realizar, si no se quiere incurrir en un anarquismo por completo infantil, rechazando toda coacción respecto a la

persona y declarando que "es lícito aquello que gusta". Un principio de este [41] tipo no hace más que eliminar la reflexión sobre la esfera histórico–moral, y por lo tanto sobre todo significado del actuar, e incluso sobre todo significado de lo real, que no puede constituirse si la "acción" se ha sustraído al ámbito de la realidad. Más importante resulta quizás el hecho de que incluso la apelación a menudo hecha al imperativo categórico, con su programa mínimo indudable – "obra en forma de tratar a la humanidad, ya sea en tu persona o en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca sólo como medio"– no es de por sí suficiente para esta crítica[1]. Pues el derecho positivo, cuando es consciente de sus raíces, pretenderá sin más reconocer y promover el interés de la humanidad por la persona de todo individuo aislado. El derecho positivo ve ese interés en la exposición y en la conservación de un orden establecido por el destino. Y [42] aun si este orden –que el derecho afirma con razón que custodia– no puede eludir la crítica, resulta impotente respecto a él toda impugnación que se base sólo en una "libertad" informe, sin capacidad para definir un orden superior de libertad. Y tanto más impotente si no impugna el ordenamiento jurídico mismo en todas sus partes, sino sólo leyes o hábitos jurídicos, que luego por lo demás el derecho toma bajo la custodia de su poder, que consiste en que hay un solo destino y que justamente lo que existe, y sobre todo lo que amenaza, pertenece irrevocablemente a su ordenamiento. Pues el poder que conserva el derecho es el que amenaza. Y

[1] En todo caso se podría dudar respecto a si esta célebre fórmula no contiene demasiado poco, es decir si es lícito servirse, o dejar que otro se sirva, en cualquier sentido, de sí o de otro también, como un medio. Se podrían aducir óptimas razones en favor de esta duda.

su amenaza no tiene el sentido de intimidación, según interpretan teóricos liberales desorientados. La intimidación, en sentido estricto, se caracterizaría por una precisión, una determinación que contradice la esencia de la amenaza, y que ninguna ley puede alcanzar, pues subsiste siempre la esperanza de escapar a su brazo. Resulta tan amenazadora como el destino, del cual en efecto depende si el delincuente incurre en sus rigores. El significado más [43] profundo de la indeterminación de la amenaza jurídica surgirá sólo a través del análisis de la esfera del destino, de la que la amenaza deriva. Una preciosa referencia a esta esfera se encuentra en el campo de las penas, entre las cuales, desde que se ha puesto en cuestión la validez del derecho positivo, la pena de muerte es la que ha suscitado más la crítica. Aun cuando los argumentos de la crítica no han sido en la mayor parte de los casos en modo alguno decisivos, sus causas han sido y siguen siendo decisivas. Los críticos de la pena de muerte sentían tal vez sin saberlo explicar y probablemente sin siquiera quererlo sentir, que sus impugnaciones no se dirigían a un determinado grado de la pena, no ponían en cuestión determinadas leyes, sino el derecho mismo en su origen. Pues si su origen es la violencia, la violencia coronada por el destino, es lógico suponer que en el poder supremo, el de vida y muerte, en el que aparece en el ordenamiento jurídico, los orígenes de este ordenamiento afloren en forma representativa en la realidad actual y se revelen aterradoramente. Con ello con-[44]cuerda el hecho de que la pena de muerte sea aplicada, en condiciones jurídicas primitivas, incluso a delitos, tal como la violación de la propiedad, para los cuales parece absolutamente "desproporcionada". Pero su significado no es el de castigar la infracción jurídica, sino el de establecer el nuevo derecho.

Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. Pero en este ejercicio, al mismo tiempo, una sensibilidad más desarrollada advierte con máxima claridad algo corrompido en el derecho, al percibir que se halla infinitamente lejos de condiciones en las cuales, en un caso similar, el destino se hubiera manifestado en su majestad. Y el intelecto, si quiere llevar a término la crítica tanto de la violencia que funda el derecho como la de la que lo conserva, debe tratar de reconstruir en la mayor medida tales condiciones.

En una combinación mucho más innatural que en la pena de muerte, en una mescolanza casi espectral, estas dos especies de violencia se hallan presentes en otra institución del estado moderno: [45] en la policía. La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad –que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas sagaces a las que no protegen las leyes del estado– consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley– y es un

poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines. La afirmación de que los fines del poder de la policía son siempre idénticos [46] o que se hallan conectados con los del derecho remanente es profundamente falsa. Incluso "el derecho" de la policía marca justamente el punto en que el estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse –mediante el ordenamiento jurídico– los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa. Por ello la policía interviene "por razones de seguridad" en casos innumerables en los que no subsiste una clara situación jurídica cuando no acompaña al ciudadano, como una vejación brutal, sin relación alguna con fines jurídicos, a lo largo de una vida regulada por ordenanzas, o directamente no lo vigila. A diferencia del derecho, que reconoce en la "decisión" local o temporalmente determinada una categoría metafísica, con lo cual exige la crítica y se presta a ella, el análisis de la policía no encuentra nada sustancial. Su poder es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados. Y si bien la policía se parece en todos lados en los detalles, no [47] se puede sin embargo dejar de reconocer que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna (en la monarquía absoluta) el poder del soberano, en el cual se reúne la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, no enaltecida por una relación de esa índole, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia.

Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí

misma a toda validez. Pero de ello se desprende que toda violencia como medio, incluso en el caso más favorable, se halla sometida a la problematicidad del derecho en general. Y cuando el significado de esa problematicidad no está todavía claro a esta altura de la investigación, el derecho sin embargo surge después de lo que se ha dicho con una luz moral tan equívoca que se plantea espontáneamente la pregunta de si no existirán otros medios que no sean los violentos para armonizar intereses humanos en conflicto. Tal pregunta nos lleva en principio a comprobar que un reglamento de conflictos total-[48]mente desprovisto de violencia no puede nunca desembocar en un contrato jurídico. Porque éste, aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia. Pues concede a cada parte el derecho a recurrir, de algún modo, a la violencia contra la otra, en el caso de que ésta violase el contrato. Aun más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia. Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato es a su vez de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato. Si decae la conciencia de la presencia latente de la violencia en una institución jurídica, ésta se debilita. Un ejemplo de tal proceso lo proporcionan en este período los parlamentos. Los parlamentos presentan un notorio y triste espectáculo porque no han conservado la conciencia de las fuerzas revolucio-[49]narias a las que deben su existencia. En Alemania en particular, incluso la última manifestación de tales fuerzas no ha logrado efecto en los

parlamentos. Les falta a éstos el sentido de la violencia creadora de derecho que se halla representada en ellos. No hay que asombrarse por lo tanto de que no lleguen a decisiones dignas de este poder y de que se consagren mediante el compromiso a una conducción de los problemas políticos que desearía ser no violenta. Pero el compromiso,

> "si bien repudia toda violencia abierta, es sin embargo un producto siempre comprendido en la mentalidad de la violencia, pues la aspiración que lleva al compromiso no encuentra motivación en sí misma, sino en el exterior, es decir en la aspiración opuesta; por ello todo compromiso, aun cuando se lo acepte libremente, tiene esencialmente un carácter coactivo. «Mejor sería de otra forma» es el sentimiento fundamental de todo compromiso".[2] [50]

Resulta significativo que la decadencia de los parlamentos haya quitado al ideal de la conducción pacífica de los conflictos políticos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra. A los pacifistas se oponen los bolcheviques y los sindicalistas. Estos han sometido los parlamentos actuales a una crítica radical y en general exacta. Pese a todo lo deseable y placentero que pueda resultar, a título de comparación, un parlamento dotado de gran prestigio, no será posible en el análisis de los medios fundamentalmente no violentos de acuerdo político ocuparse del parlamentarismo. Porque lo que el parlamentarismo obtiene en cuestiones vitales no puede ser más que

---

[2] Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlin 1921, p. 8.

aquellos ordenamientos jurídicos afectados por la violencia en su origen y en su desenlace.

¿Es en general posible una regulación no violenta de los conflictos? Sin duda. Las relaciones entre personas privadas nos ofrecen ejemplos en cantidad. El acuerdo no violento surge dondequiera que la cultura de los sentimientos pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. A los medios legales e [51] ilegales de toda índole, que son siempre todos violentos, es lícito por lo tanto oponer, como puros, los medios no violentos. Delicadeza, simpatía, amor a la paz, confianza y todo lo que se podría aun añadir constituyen su fundamento subjetivo. Pero su manifestación objetiva se halla determinada por la ley (cuyo inmenso alcance no es el caso de ilustrar aquí) que establece que los medios puros no son nunca medios de solución inmediata, sino siempre de soluciones mediatas. Por consiguiente, esos medios no se refieren nunca directamente a la resolución de los conflictos entre hombre y hombre, sino solo a través de la intermediación de las cosas. En la referencia más concreta de los conflictos humanos a bienes objetivos, se revela la esfera de los medios puros. Por ello la técnica, en el sentido más amplio de la palabra, es su campo propio y adecuado. El ejemplo más agudo de ello lo constituye tal vez la conversación considerada como técnica de entendimiento civil. Pues en ella el acuerdo no violento no sólo es posible, sino que la exclusión por principio de la violencia se halla expresamente confir-[52]mada por una circunstancia significativa: la impunidad de la mentira. No existe legislación alguna en la tierra que originariamente la castigue. Ello significa que hay una esfera hasta tal punto no violenta de enten-

dimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del "entenderse", la lengua. Sólo ulteriormente, y en un característico proceso de decadencia, la violencia jurídica penetró también en esta esfera, declarando punible el engaño. En efecto, si el ordenamiento jurídico en sus orígenes, confiando en su potencia victoriosa, se limita a rechazar la violencia ilegal donde y cuando se presenta, y el engaño, por no tener en sí nada de violento, era considerado como no punible en el derecho romano y en el germánico antiguo, según los principios respectivos de *ius civile vigilantibus scriptum est* y "ojo al dinero", el derecho de edades posteriores, menos confiado en su propia fuerza, no se sintió ya en condición de hacer frente a toda violencia extraña. El temor a la violencia y la falta de confianza en sí mismo constituyen precisamente su crisis. El dere-[53]cho comienza así a plantearse determinados fines con la intención de evitar manifestaciones más enérgicas de la violencia conservadora del derecho. Y se vuelve contra el engaño no ya por consideraciones morales, sino por temor a la violencia que podría desencadenar en el engañado. Pues como este temor se opone al carácter de violencia del derecho mismo, que lo caracteriza desde sus orígenes, los fines de esta índole son inadecuados para los medios legítimos del derecho. En ellos se expresa no sólo la decadencia de su esfera, sino también a la vez una reducción de los medios puros. Al prohibir el engaño, el derecho limita el uso de los medios enteramente no violentos, debido a que éstos, por reacción, podrían engendrar violencia. Tal tendencia del derecho ha contribuido también a la concesión del derecho de huelga, que contradice los intereses del estado. El derecho lo admite porque retarda y aleja acciones violentas a las que teme tener que oponerse. Antes, en

efecto, los trabajadores pasaban súbitamente al sabotaje y prendían fuego a las fábricas. Para inducir a los hombres a la [54] pacífica armonización de sus intereses antes y más acá de todo ordenamiento jurídico, existe en fin, si se prescinde de toda virtud, un motivo eficaz, que sugiere muy a menudo, incluso a la voluntad más reacia, la necesidad de usar medios puros en lugar de los violentos, y ello es el temor a las desventajas comunes que podrían surgir de una solución violenta, cualquiera que fuese su signo. Tales desventajas son evidentes en muchísimos casos, cuando se trata de conflictos de intereses entre personas privadas. Pero es diferente cuando están en litigio clases y naciones, casos en que aquellos ordenamientos superiores que amenazan con perjudicar en la misma forma a vencedor y vencido están aún ocultos al sentimiento de la mayoría y a la inteligencia de casi todos. Pero la búsqueda de estos ordenamientos superiores y de los correspondientes intereses comunes a ellos, que representan el motivo más eficaz de una política de medios puros, nos conduciría demasiado lejos[3]. Por consiguiente, basta con mencionar los [55] medios puros de la política como análogos a aquellos que gobiernan las relaciones pacíficas entre las personas privadas.

En lo que respecta a las luchas de clase, la huelga debe ser considerada en ellas, en ciertas condiciones, como un medio puro. A continuación definiremos dos tipos esencialmente diversos de huelga, cuya posibilidad ya ha sido examinada. El mérito de haberlos diferenciado por primera vez –más sobre la base de consideraciones políticas que sobre consideraciones puramente teóricas– le corresponde a Sorel.

---

[3] Sin embargo, cfr. Unger, pág 18. y sigs.

Sorel opone estos dos tipos de huelga como huelga general política y huelga general revolucionaria. Ambas son antitéticas incluso en relación con la violencia. De los partidarios de la primera se puede decir que

> "el reforzamiento del estado se halla en la base de todas sus concepciones; en sus organizaciones actuales los políticos (es decir, los socialistas moderados) preparan ya las bases de un poder fuerte, centralizado y disciplinado que no se dejará perturbar por las críticas de la oposición que sabrá imponer el silencio, y promul-[56]gará por decreto sus propias mentiras"[4]

> "La huelga general política nos muestra que el estado no perdería nada de su fuerza, que el poder pasaría de privilegiados a otros privilegiados, que la masa de los productores cambiaría a sus patrones."

Frente a esta huelga general política (cuya fórmula parece, por lo demás, la misma que la de la pasada revolución alemana) la huelga proletaria se plantea como único objetivo la destrucción del poder del estado. La huelga general proletaria

> "suprime todas las consecuencias ideológicas de cualquier política social posible, sus partidarios consideran como reformas burguesas incluso a las reformas más populares". "Esta huelga general muestra claramente su indiferencia respecto a las ventajas materiales de la conquista, en cuanto declara querer suprimir al estado; y el estado era precisamente (...) la razón de ser de los

[4] Sorel, *Reflexions sur la violence.* Vª. edición, Paris, 1919, pág. 250.

grupos domi-[57]nantes, que sacan provecho de todas las empresas de las que el conjunto de la sociedad debe soportar los gastos.”

Mientras la primera forma de suspensión del trabajo es violencia, pues determina sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la segunda, como medio puro, está exenta de violencia. Porque ésta no se produce con la disposición de retomar –tras concesiones exteriores y algunas modificaciones en las condiciones laborables– el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar sólo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el estado, inversión que este tipo de huelga no tanto provoca sino que realiza directamente. De ello se desprende que la primera de estas empresas da existencia a un derecho, mientras que la segunda es anárquica. Apoyándose en observaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza toda clase de programas, utopías y, en suma, creaciones jurídicas para el movimiento revolucionario: [58]

> “Con la huelga general todas estas bellas cosas desaparecen; la revolución se presenta como una revuelta pura y simple, y no hay ya lugar para los sociólogos, para los amantes de las reformas sociales o para los intelectuales que han elegido la profesión de pensar por el proletariado.”

A esta concepción profunda, moral y claramente revolucionaria no se le puede oponer un razonamiento destinado a calificar como violencia esta huelga general a causa de sus eventuales consecuencias catastróficas. Incluso si podría decirse con razón que la economía

actual en conjunto se asemeja menos a una locomotora que se detiene porque el maquinista la abandona, que a una fiera que se precipita apenas el domador le vuelve las espaldas; queda además el hecho de que respecto a la violencia de una acción se puede juzgar tan poco a partir de sus efectos como a partir de sus fines, y que sólo es posible hacerlo a partir de las leyes de sus medios. Es obvio que el poder del estado que atiende sólo a las consecuencias, se oponga a esta huelga –y no [59] a las huelgas parciales, en general efectivamente extorsivas– como a una pretendida violencia. Pero, por lo demás, Sorel ha demostrado con argumentos muy agudos que una concepción así rigurosa de la huelga general resulta de por sí apta para reducir el empleo efectivo de la violencia en las revoluciones. Viceversa, un caso eminente de omisión violenta, más inmoral que la huelga general política, similar al bloqueo económico, es la huelga de médicos que se ha producido en muchas ciudades alemanas. Aparece en tal caso, en la forma más repugnante, el empleo sin escrúpulos de la violencia, verdaderamente abyecto en una clase profesional que durante años, sin el menor intento de resistencia, "ha garantizado a la muerte su presa", para luego, en la primera ocasión, dejar a la vida abandonada por unas monedas. Con más claridad que en las recientes luchas de clases, en la historia milenaria de los estados se han constituido medios de acuerdo no violentos. La tarea de los diplomáticos en su comercio recíproco [60] consiste sólo ocasionalmente en la modificación de ordenamientos jurídicos. En general deben, en perfecta analogía con los acuerdos entre personas privadas, regular pacíficamente y sin tratados, caso por caso, en nombre de sus estados, los conflictos que surgen entre ellos. Tarea delicada, que cumplen más drásticamente las cortes de arbitraje,

pero que constituye un método de solución superior como principio, que el del arbitraje, pues se cumple más allá de todo ordenamiento jurídico y por lo tanto de toda violencia. Como el comercio entre personas privadas, el de los diplomáticos ha producido formas y virtudes propias, que, aunque se hayan convertido en exteriores, no lo han sido siempre.

En todo el ámbito de los poderes previstos por el derecho natural y por el derecho positivo no hay ninguno que se encuentre libre de esta grave problematicidad de todo poder jurídico. Puesto que toda forma de concebir una solución de las tareas humanas –para no hablar de un rescate de la esclavitud de todas las condiciones históricas de vida pasadas– [61] resulta irrealizable si se excluye absolutamente y por principio toda y cualquier violencia, se plantea el problema de la existencia de otras formas de violencia que no sean las que toma en consideración toda teoría jurídica. Y se plantea a la vez el problema de la verdad del dogma fundamental común a esas teorías: fines justos pueden ser alcanzados con medios legítimos, medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. Y si toda especie de violencia destinada, en cuanto emplea medios legítimos, resultase por sí misma en contradicción inconciliable con fines justos, pero al mismo tiempo se pudiese distinguir una violencia de otra índole, que sin duda no podría ser el medio legítimo o ilegítimo para tales fines y que sin embargo no se hallase en general con éstos en relación de medio, ¿en qué otra relación se hallaría? Se iluminaría así la singular y en principio desalentadora experiencia de la final insolubilidad de todos los problemas jurídicos (que quizás, en su falta de perspectivas puede compararse

sólo con la imposibilidad de una clara decisión respecto a lo que es "justo" o "falso" en [62] las lenguas en desarrollo).

Porque lo cierto es que respecto a la legitimidad de los medios y a la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia destinada sobre la primera y Dios sobre la segunda. Noción esta tan rara porque tiene vigencia el obstinado hábito de concebir aquellos fines justos como fines de un derecho posible, es decir no sólo como universalmente válidos (lo que surge analíticamente del atributo de la justicia), sino también como susceptible de universalización, lo cual, como se podría mostrar, contradice a dicho atributo. Pues fines que son justos, universalmente válidos y universalmente reconocibles para una situación, no lo son para ninguna otra, pese a lo similar que pueda resultar. Una función no mediada por la violencia, como esta sobre la que se discute, nos es ya mostrada por la experiencia cotidiana. Así, en lo que se refiere al hombre, la cólera lo arrastra a los fines más cargados de violencia, la cual como medio no se refiere a un fin preestablecido. Esa violencia no es un medio, sino una manifestación. Y esta violencia tiene manifestaciones por completo ob-[63]jetivas, a través de las cuales puede ser sometida a la crítica. Tales manifestaciones se encuentran en forma altamente significativa sobre todo en el mito.

La violencia mítica en su forma ejemplar es una simple manifestación de los dioses. Tal violencia no constituye un medio para sus fines, es apenas una manifestación de su voluntad y, sobre todo, manifestación de su ser. La leyenda de Níobe constituye un ejemplo evidente de ello. Podría parecer que la acción de Apolo y Artemis es sólo un castigo. Pero su violencia instituye más bien un derecho que no

castiga por la infracción de un derecho existente. El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura, no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual éste sale necesariamente victorioso y sólo mediante la victoria, en todo caso, engendra un derecho. El que esta violencia divina, para el espíritu antiguo, no era aquella –que conserva el derecho– de la pena, es algo que surge de los mitos heroicos en los que el héroe, como por ejemplo Prometeo, desafía con valeroso ánimo al destino, lucha contra él [64] con variada fortuna y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que algún día pueda entregar a los hombres un nuevo derecho. Es en el fondo este héroe, y la violencia jurídica del mito congénita a él, lo que el pueblo busca aún hoy representarse en su admiración por el delincuente. La violencia cae por lo tanto sobre Níobe desde la incierta, ambigua esfera del destino. Esta violencia no es estrictamente destructora. Si bien somete a los hijos a una muerte sangrienta, se detiene ante la vida de la madre, a la que deja –por el fin de los hijos– más culpable aún que antes, casi un eterno y mudo sostén de la culpa, mojón entre los hombres y los dioses. Si se pudiese demostrar que esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas es estrechamente afín, o por completo idéntica, a la violencia que funda el derecho, su problematicidad se reflejaría sobre la violencia creadora de derecho en la medida en que ésta ha sido definida antes, al analizar la violencia bélica, como una violencia que tiene las características de medio. Al mismo tiempo esta relación promete arrojar más luz sobre el destino, [65] que se halla siempre en la base del poder jurídico, y de llevar a su fin, en grandes líneas, la crítica de este último. La función de la violencia en la creación jurídica es, en efecto, doble en el sentido de que la creación jurídica, si

bien persigue lo que es instaurado como derecho, como fin, con la violencia como medio, sin embargo –en el acto de fundar como derecho el fin perseguido– no depone en modo alguno la violencia, sino que sólo ahora hace de ella en sentido estricto, es decir inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto instaura como derecho, con el nombre de poder, no ya un fin inmune e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligado a ésta. Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico. Este último principio tiene una aplicación de consecuencias extremadamente graves en el derecho público, en el ámbito del cual la fijación de límites tal como se establece mediante "la paz" en todas las guerras de la edad mí-[66]tica, es el arquetipo de la violencia creadora de derecho. En ella se ve en la forma más clara que es el poder (más que la ganancia incluso más ingente de posesión) lo que debe ser garantizado por la violencia creadora de derecho. Donde se establece límites, el adversario no es sencillamente destruido; por el contrario, incluso si el vencedor dispone de la máxima superioridad, se reconocen al vencido ciertos derechos. Es decir, en forma demoníacamente ambigua: "iguales" derechos; es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes. Y en ello aparece, en su forma más temible y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no pueden ser "transgredidas", y de las cuales Anatole France dice satíricamente que prohiben por igual a ricos y a pobres pernoctar bajo los puentes. Y al parecer Sorel roza una verdad no sólo histórico–cultural, sino metafísica, cuando plantea la hipótesis de que en los comienzos todo derecho

ha sido privilegio del rey o de los grandes, en una palabra de los poderosos. Y eso seguirá siendo, *mutatis mutandis*, mientras subsista. [67] Pues desde el punto de vista de la violencia, que es la única que puede garantizar el derecho no existe igualdad, sino –en la mejor de las hipótesis– poderes igualmente grandes. Pero el acto de la fijación de límites es importante, para la inteligencia del derecho, incluso en otro aspecto. Los límites trazados y definidos permanecen, al menos en las épocas primitivas, como leyes no escritas. El hombre puede traspasarlos sin saber e incurrir así en el castigo. Porque toda intervención del derecho provocado por una infracción a la ley no escrita y no conocida es, a diferencia de la pena, castigo. Y pese a la crueldad con que pueda golpear al ignorante, su intervención no es desde el punto de vista del derecho, azar sino más bien destino, que se manifiesta aquí una vez más en su plena ambigüedad. Ya Hermann Cohen, en un rápido análisis de la concepción antigua del destino[5], ha definido como "conocimiento al que no se escapa" aquel "cuyos ordenamientos mismos parecen [68] ocasionar y producir esta infracción, este apartamiento". El principio moderno de que la ignorancia de la ley no protege respecto a la pena es testimonio de ese espíritu del derecho, así como la lucha por el derecho escrito en los primeros tiempos de las comunidades antiguas debe ser entendido como una revuelta dirigida contra el espíritu de los estatutos míticos.

Lejos de abrirnos una esfera más pura, la manifestación mítica de la violencia inmediata se nos aparece como profundamente idéntica a todo poder y transforma la sospecha respecto a su problematicidad en

[5] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens,* 2a. ed., Berlin 1907, pág. 362.

una certeza respecto al carácter pernicioso de su función histórica, que se trata por lo tanto de destruir. Y esta tarea plantea en última instancia una vez más el problema de una violencia pura inmediata que pueda detener el curso de la violencia mítica. Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina. La violencia divina constituye en todos los puntos la antítesis de la violencia mítica. Si la violencia mítica funda el derecho, la divina [69] lo destruye; si aquélla establece limites y confines, esta destruye sin limites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre. A la leyenda de Níobe se le puede oponer, como ejemplo de esta violencia, el juicio de Dios sobre la tribu de Korah. El juicio de Dios golpea a los privilegiados, levitas, los golpea sin preaviso, sin amenaza, fulmíneamente, y no se detiene frente a la destrucción. Pero el juicio de Dios es también, justamente en la destrucción, purificante, y no se puede dejar de percibir un nexo profundo entre el carácter no sangriento y el purificante de esta violencia. Porque la sangre es el símbolo de la vida desnuda. La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que "expía" su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda [70] vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta.

Existen testimonios de esta violencia divina no sólo en la tradición religiosa, sino también –por lo menos en una manifestación reconocida– en la vida actual. Tal manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma perfecta, cae fuera del derecho. Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejercita directamente en los actos milagrosos, sino por el carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución. En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, con el derecho, con la vida y similares, y nunca absolutamente en relación con el espíritu de lo viviente. Una extensión tal de la violencia pura o divina se halla sin duda destinada a suscitar, justamente hoy, los más violentos ataques, y se objetará que esa violencia, según su deduc-[71]ción lógica, acuerda a los hombres, en ciertas condiciones, también la violencia total recíproca. Pero no es así en modo alguno. Pues a la pregunta: "¿Puedo matar?", sigue la respuesta inmutable del mandamiento: "No matarás." El mandamiento es anterior a la acción, como la "mirada" de Dios contemplando el acontecer. Pero el mandamiento resulta –si no es que el temor a la pena induce a obedecerlo– inaplicable, inconmensurable respecto a la acción cumplida. Del mandamiento no se deduce ningún juicio sobre la acción. Y por ello *a priori* no se puede conocer ni el juicio divino sobre la acción ni el fundamento o motivo de dicho juicio. Por lo tanto, no están en lo justo aquellos que fundamentan la condena de toda muerte violenta de un hombre a manos de otro hombre sobre la base del quinto mandamiento. El mandamiento no es un criterio del juicio, sino una norma de acción

para la persona o comunidad actuante que deben saldar sus cuentas con el mandamiento en soledad y asumir en casos extraordinarios la responsabilidad de prescindir de él. Así lo entendía también el judaís-[72]mo, que rechaza expresamente la condena del homicidio en casos de legítima defensa. Pero esos teóricos apelan a un axioma ulterior, con el cual piensan quizás poder fundamentar el mandamiento mismo: es decir, apelan al principio del carácter sacro de la vida, que refieren a toda vida animal e incluso vegetal o bien limitan a la vida humana. Su argumentación se desarrolla, en un caso extremo –que toma como ejemplo el asesinato revolucionario de los opresores–, en los siguientes términos:

> "Si no mato, no instauraré nunca el reino de la justicia (...) así piensa el terrorista espiritual (...) Pero nosotros afirmamos que aún más alto que la felicidad y la justicia de una existencia se halla la existencia misma como tal"[6].

Si bien esta tesis es ciertamente falsa e incluso innoble, pone de manifiesto no obstante la obligación de no buscar el motivo del mandamiento en lo que la acción hace al asesinato sino en la que [73] hace a Dios y al agente mismo. Falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda, que es el sentido en que se la usa en la reflexión citada. Pero contiene una gran verdad si la existencia (o mejor la vida) –palabras cuyo doble sentido, en forma por completo análoga a la de la palabra paz, debe resolverse sobre la base de su relación con dos

---

[6] Kurt Hiller en un almanaque del "Ziel"

esferas cada vez distintas– designa el contexto inamovible del "hombre". Es decir, si la proposición significa que el no–ser del hombre es algo más terrible que el (además: sólo) no–ser–aún del hombre justo. La frase mencionada debe su apariencia de verdad a esta ambigüedad. En efecto, el hombre no coincide de ningún modo con la desnuda vida del hombre; ni con la desnuda vida en él ni con ninguno de sus restantes estados o propiedades ni tampoco con la unicidad de su persona física. Tan sagrado es el hombre (o esa vida que en él permanece idéntica en la vida terrestre, en la muerte y en la supervivencia) como poco sagrados son sus estados, como poco lo es su vida física, [74] vulnerable por los otros. En efecto ¿qué la distingue de la de los animales y plantas? E incluso si éstos (animales y plantas) fueran sagrados, no podrían serlo por su vida desnuda, no podrían serlo en ella. Valdría la pena investigar el origen del dogma de la sacralidad de la vida. Quizás sea de fecha reciente, última aberración de la debilitada tradición occidental, mediante la cual se pretendería buscar lo sagrado, que tal tradición ha perdido, en lo cosmológicamente impenetrable. (La antigüedad de todos los preceptos religiosos contra el homicidio no significa nada en contrario, porque los preceptos están fundados en ideas muy distintas de las del axioma moderno.) En fin, da que pensar el hecho de que lo que aquí es declarado sacro sea, según al antiguo pensamiento mítico, el portador destinado de la culpa: la vida desnuda.

La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. La "filosofía" de esta historia, en la medida en que sólo la idea de su desenlace abre una perspectiva crítica separatoria y terminante sobre sus datos temporales. Una mirada vuelta sólo hacia lo más cercano puede

permitir a lo [75] sumo un hamacarse dialéctico entre las formas de la violencia que fundan y las que conservan el derecho. La ley de estas oscilaciones se funda en el hecho de que toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella. (Se han indicado ya en el curso de la investigación algunos síntomas de este hecho.) Ello dura hasta el momento en el cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta entonces había fundado el derecho y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia. Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva del estado, se basa una nueva época histórica. Si el imperio del mito se encuentra ya quebrantado aquí y allá en el presente, lo nuevo no está en una perspectiva tan lejana e inaccesible como para que una palabra contra el derecho deba condenarse por [76] sí. Pero si la violencia tiene asegurada la realidad también allende el derecho, como violencia pura e inmediata, resulta demostrado que es posible también la violencia revolucionaria, que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre. Pero no es igualmente posible ni igualmente urgente para los hombres establecer si en un determinado caso se ha cumplido la pura violencia. Pues sólo la violencia mítica, y no la divina, se deja reconocer con certeza como tal; salvo quizás en efectos incomparables, porque la fuerza purificadora de la violencia no es evidente a los hombres. De nuevo están a disposición de la pura violencia divina todas las formas eternas que el mito ha bastardeado con el derecho. Tal

violencia puede aparecer en la verdadera guerra así como en el juicio divino de la multitud sobre el delincuente. Pero es reprobable toda violencia mítica, que funda el derecho y que se puede llamar dominante. Y reprobable es también la violencia que conserva el derecho, la violencia administrada, que la sirve. La violencia divina, que es enseña y sello, [77] nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna.